

À propos de l'Édit de Nantes : la tradition latine et la tolérance

Alain Michel

Volume 32, numéro 1-2, printemps 2000

La tolérance

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/501253ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/501253ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département des littératures de l'Université Laval

ISSN

0014-214X (imprimé)

1708-9069 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Michel, A. (2000). À propos de l'Édit de Nantes : la tradition latine et la tolérance. *Études littéraires*, 32(1-2), 25–35. <https://doi.org/10.7202/501253ar>

Résumé de l'article

Si le mot n'est pas fréquent dans les textes de l'Antiquité, l'esprit de la tolérance y préside par la culture humaniste du doute critique qui diffère sans cesse la certitude et partant l'intolérance intellectuelle. Avec Cicéron, la tolérance apparaît au principe d'une pensée dialectique et au centre de la réflexion morale. Et cette pensée de la tolérance jette déjà les bases du conflit perdurant qu'instaure la notion de tolérance, clivée entre liberté individuelle et exigences d'un droit collectif pour tous. Les débats religieux dans l'empire romain, divisé entre paganisme et christianisme, en seront la preuve. Le triomphe de l'Église au Moyen Âge aurait pu signifier sans exception une ère de dogmatisme ; il n'en reste que s'y font entendre la voix de Jean de Salisbury, ensuite celle de Thomas d'Aquin. À la Renaissance, la notion resurgit en deux thèses opposées, celle d'un exercice privé chez Juste Lipse et celle d'un exercice collectif de la liberté de conscience que prône Jean Bodin : l'Édit de Nantes réalisera un compromis, il sera aussi le produit d'une histoire ancienne qui recouvre les raisons plus présentes de sa promulgation.



À PROPOS DE L'ÉDIT DE NANTES : LA TRADITION LATINE ET LA TOLÉRANCE

Alain Michel

■ Un jour de ma jeunesse, alors que j'étais en première et que je traitais une dissertation française sur Voltaire et ce que j'appelais son idéal d'horticulture, le professeur me fit des reproches en m'annonçant que je deviendrais un nouveau Charles Maurras. Cela, je pense, ne s'est pas produit. Cicéron fut mon antidote. Il est vrai que j'avais employé cette formule : « La certitude ne peut concevoir la tolérance ». Mais je savais déjà, parce que des études humanistes me l'avaient enseigné, qu'on peut retourner une telle *sententia* et dire : « La tolérance se méfie de la certitude ». De toute manière, il est difficile de parler de la tolérance, parce qu'elle pose précisément le problème des rapports entre la connaissance et la conscience. Le débat est aujourd'hui à la mode à cause de la commémoration de l'Édit de Nantes, qui paraît d'autant plus urgente que l'intolérance moderne s'aggrave. Les guerres de religion renaissent dans leur force et leur cruauté.

Plusieurs livres, colloques ou monographies, ont cherché récemment à montrer, à propos de la tolérance, l'importance de l'Édit de Nantes. Après un ouvrage sur ses origines et ses conséquences (elles aboutirent à sa révocation), Janine Garrisson souligne, avec beaucoup d'autres, sa haute valeur humaine et l'étendue de son succès, que ne doit pas dissimuler l'échec final. Elle a publié plus récemment l'Édit : on doit admirer la grandeur humaine et la précision juridique de ce texte. Pierre Chaunu, développant les méthodes actuelles de la rigueur historique, montre que les circonstances de la vie politique (conquête de l'Europe par la France, développement de l'activité militaire, influence du fanatisme qui n'est plus contenue par la lutte contre la Ligue) ont favorisé la révocation et les dragonnades.

Plus récemment, un livre de Pierre Joxe est revenu sur ces questions¹. Il nous intéresse à plusieurs titres. D'abord, c'est un homme d'action qui parle. Comme il le souligne, il a été ministre de l'Intérieur, c'est-à-dire des Cultes. Il a donc pu se demander concrètement ce que pouvait être dans un État moderne et libéral la pratique de la tolérance. Il reconnaît que l'Édit de Nantes représente la première tentative globale pour résoudre la question. Mais, inspiré sans doute jusqu'à un certain point par la pensée marxiste, il croit que la tentative de liberté religieuse restait trop formaliste ou tendancieuse pour éviter l'échec. Elle donnait en réalité tous les avantages réels aux catholiques. Lorsque le roi avait promulgué son Édit, plus de trois ans après son avènement, il ne disposait d'aucun appui politique véritable. Il ne trouvait sa justification qu'en un sentiment universellement répandu dans le peuple : la lassitude suscitée par la guerre civile. Mais les chefs ou les meneurs, protestants ou catholiques, ne s'estimaient ni protégés ni satisfaits. Pierre Joxe va plus loin : il pense que le roi Henri avait des arrière-pensées. Son véritable projet était de réduire le rôle des notables, aristocrates et parlementaires, qui n'avaient pas su préserver la paix et qui avaient mis la monarchie en péril. Dès lors, Henri IV était conduit à développer l'absolutisme royal. L'Édit de Nantes ne fondait donc qu'une fausse tolérance destinée à protéger et à parfaire l'absolutisme royal. Il portait en lui sa propre révocation, dès que le roi se méfierait des libertés accordées aux protestants. Les extrémistes s'y trompèrent d'autant moins qu'ils avaient pour eux la grande majorité des citoyens. Le droit ne peut subsister s'il ne s'appuie à la fois sur les mœurs et sur les pouvoirs. Quand il s'agit d'absolutisme, tout dépend de l'humeur du roi. Elle devint fort difficile dans les années 1680.

On peut ajouter quelques remarques aux observations de Pierre Joxe. D'abord, le problème, tel qu'il le pose, reste une question spirituelle. Son intention n'est pas de nier l'importance du fait religieux ou de contester radicalement la valeur de la foi. Mais sa volonté tend à garantir l'existence de la nation, à en fonder la liberté. Absolutiste ou non, Henri IV, ancien protestant, nouveau catholique, seul roi de France couronné dans la cathédrale de Chartres, sur le chemin qui menait de la Loire à Paris, du Sud-Ouest protestant au Nord catholique, du monde gothique à la France éclectique en passant par l'humanisme de Loire, Henri IV, donc, a réussi son geste principal, qui était celui de la tolérance jointe au droit. Car, nous l'avons dit, il fallait fonder la paix dans la liberté et elle ne pouvait exister sans ses deux composantes : le respect du droit, le respect de l'humanité.

Telle est la portée de l'Édit de Nantes, tel le mérite du roi. Il lui était difficile, dans la solitude où il se trouvait, d'accomplir l'œuvre de paix qu'il s'était fixée. Il était bien obligé d'user de son autorité. Mais, tant qu'il vécut, la situation qu'il avait créée se prolongea, avec tout ce qu'elle avait de précaire. Bien plus tard vint la réconciliation qu'il avait vou-

1 Pierre Joxe, *l'Édit de Nantes. Une histoire pour aujourd'hui*. Nous ne pouvons donner ici une bibliographie d'ensemble sur des questions qui ont suscité tant d'études et de débats. Nous nous bornerons à citer : Janine Garrisson, *l'Édit de Nantes et sa révocation. Histoire d'une intolérance* et, parmi les nombreux ouvrages de Pierre Chaunu, sa *Civilisation de l'Europe classique*, p. 36 sq et 513 sq.

lue. Elle intervint lorsque furent affirmés les droits de l'homme et de la conscience, dont l'Édit avait préfiguré la déclaration sur le terrain qui lui était propre. On put alors comprendre que la question posée n'était pas matérielle au sens étroit, qu'elle ne dépendait pas seulement d'un rapport de forces ou de besoins, mais d'exigences spirituelles et d'une tradition culturelle où les individus et les collectivités se trouvaient engagés.

Nous touchons ici aux dernières remarques de Pierre Joxe. Il veut précisément déterminer, en s'inspirant à la fois des leçons du passé et de celles de notre temps, le rôle de la culture dans les querelles et les malheurs liés à l'intolérance, aux réflexions et aux conflits qu'elle entraîne. Il choisit d'insister sur deux cas qui apparaissent en notre temps et où renaissent les guerres de religion. Le premier est celui de l'Irlande, le second celui de l'islam bosniaque. Joxe aboutit aux interprétations suivantes. D'après lui, le conflit irlandais, qui dure pourtant depuis très longtemps, est sur le point de s'achever. C'est qu'il s'est formé à l'intérieur d'une tradition commune qui prend maintenant conscience de son unité. Pour la même raison, il n'y a plus de rupture profonde en Europe entre catholiques et protestants. Ils s'aperçoivent de leur communauté d'origine, ils voient qu'ils parlent la même langue et qu'ils ne peuvent plus faire autrement que se comprendre. Au contraire, les Bosniaques vivent un conflit plus profond. Sans doute, ils parlent la même langue. Mais qu'importe, s'ils ne veulent pas se comprendre ? Ils ont les mêmes mots, les mêmes vêtements, ils sont ralliés les uns et les autres à la civilisation européenne. Mais ils n'ont pas le même passé spirituel, le même absolu, et dès lors ils ne peuvent pas se rejoindre. Au demeurant, le tort de cette rupture appartient surtout à la majorité, qui souhaite le blocage et la division avec des moyens plus forts. La politique mondiale, dans laquelle les peuples apprennent aujourd'hui à se connaître, devrait aller dans le sens de l'unité. Bien souvent on voit qu'elle va dans le sens opposé en enseignant aux peuples à connaître leurs différences. On s'en aperçoit de manière tragique à propos des nouveaux intégrismes, notamment dans l'islam.

Il ne s'agit pas pour nous de nier l'influence exercée sur l'histoire, ses idéologies et ses cultures par les causes matérielles ou par les pressions idéologiques. Mais rien ne vaut sans les interprétations données par la pensée. Elle est bien souvent le fait des minorités, ou même des personnes. Henri IV s'en est aperçu. Il était au demeurant l'héritier des humanistes et le représentant de la tradition déjà ancienne qui fondait l'unité française. Il a pu la garantir, dans l'immédiat et pour la postérité, même si son œuvre a paru brisée à un certain moment. C'est devant de telles situations que les humanistes, dont nous sommes, mesurent aujourd'hui leur rôle, leurs devoirs, peut-être leurs pouvoirs. Cela nous dicte sans doute ce que nous avons à faire dans la seconde partie de cet exposé. Nous allons esquisser l'histoire de la tolérance et celle de la pensée humaniste. Elle vient de l'Antiquité. Le latiniste a son mot à dire en l'occurrence.

* * *

Nous commencerons par Cicéron. Nous avons de fortes raisons de procéder de la sorte. D'abord à travers Cicéron, nous pouvons remonter à la Grèce, dont il connaît les doctrines qu'il interprète à la fois avec exactitude et profondeur. Il apparaît comme le principal fonda-

teur de l'humanisme, pris au plein sens du mot. D'autre part, il ne se présente pas seulement comme un humaniste mais il reçoit aussi de l'Académie une théorie de la connaissance.

Certes, Cicéron ne confond nullement tolérance et laxisme. Catilina, Antoine et quelques autres ont pu s'en apercevoir. Il est avocat, mais avocat de combat. Il sait mieux que personne que la complaisance ou la soumission ne sont pas les meilleures manières de plaider. Il pense comme beaucoup de gens que la tolérance ne s'accorde pas avec la certitude. Mais il sait aussi, lorsqu'il parle en philosophe, que toute certitude doit être contrôlée et critiquée. Sa réflexion sur la connaissance se construit selon les enseignements de la Nouvelle Académie carnéadienne. Selon les maîtres de cette école, toute connaissance humaine implique une part plus ou moins grande de doute. Nous ne pouvons donc pas arriver à un savoir absolu. Nous l'approchons seulement par le probable, qui nous paraît « sans obstacle » et qui permet de raisonner sous une constante réserve. Les progrès de la connaissance s'accomplissent alors sous le signe et dans le cadre du dialogue, tel que Socrate et Platon l'avaient conçu. Plusieurs personnes apportent leurs savoirs qui sont toujours incomplets : elles les mettent en commun et constatent les concordances. Nous ne trouvons pas ici une tolérance absolue. Ni Socrate ni Cicéron ne se laissent faire. Mais tout savant, jusqu'à notre temps, sait qu'il peut se tromper et que sa science n'est pas complète. Il rejette donc l'esprit de système, qui pourrait aboutir au fanatisme, mais il rejette aussi le dogmatisme. Il accepte ce que lui dit son vis-à-vis, mais il le prend sous bénéfice d'inventaire. Sa tolérance est provisoire peut-être mais toute connaissance l'est aussi. Le savoir ne doit jamais favoriser la rupture, puisque ce serait alors une limitation et qu'il vise l'infini. La tolérance ne peut être remplacée que par une tolérance plus large, mais elle est liée à un progrès dans la vérité et à des exigences plus grandes.

Nous passons maintenant de la dialectique à la morale. Cicéron l'aborde de plusieurs manières qu'il expose surtout dans le *De Officiis*. Ici encore, il se garde bien de tomber dans le laxisme et dans la complaisance. Il s'interroge en particulier sur le droit à la violence et à la guerre civile. Il pose alors les questions déjà traitées par la casuistique stoïcienne. Le sage a-t-il le droit d'user de fraude ou de violence ? Notre auteur répond de façon détaillée. Notons qu'il écarte le point de vue des casuistes proprement dits. Sous l'influence des Péripatéticiens, il veut établir des lois générales. Il suit aussi les Stoïciens récents à travers deux formules imitées de Térence : *Summum ius summa iniuria* ; *Homo sum, humani nil a me alienum puto*. La première de ces formules se ramène à la notion d'équité. Il faut suivre l'esprit du droit et non sa lettre. Cela n'implique pas la tolérance au sens général du terme, mais permet des adoucissements et des élargissements dont on peut mesurer l'étendue. Le mot prend alors un sens limité : la loi comporte des tolérances.

La seconde maxime a une portée beaucoup plus grande. Elle est à la source de ce qu'on appelle l'humanisme cicéronien. Elle apparaît dans l'*Heautontimoroumenos*, où elle provient vraisemblablement d'une tradition péripatéticienne revue par le stoïcisme. Le respect de l'humanité se trouve ainsi placé au sommet des valeurs. Il est lié chez l'Arpinate à l'éloge de la *persona*, qui ne désigne plus seulement le rôle ou le personnage, mais qui est liée à l'idée de dignité humaine. Cicéron traite le sujet à la fin

du *De Officiis*² et il prononce la maxime fondamentale : « Il faut avoir de la révérence pour tous les hommes, les meilleurs et les autres. » Nous sommes ici aux origines du personnalisme sous toutes ses formes. Il ne s'agit pas à proprement parler de tolérance. Il reste permis dans certains cas d'user de violence contre les hommes. Ce droit existe lorsque précisément on porte atteinte à tout ce qui caractérise la personne : sa dignité individuelle et la cité qui la protège.

On mesure la grande fécondité de la pensée cicéronienne. Elle rassemble selon l'esprit de la République romaine, les traits majeurs d'un accord entre la liberté personnelle et le droit collectif. Elle évite ainsi de confondre tolérance et complaisance. Mais elle se rattache à une morale qui, avec le Portique, affirme la grandeur de l'homme, avec le Lycée, celle de la cité et qui, avec l'Académie, récuse tout fanatisme au nom du dialogue. Il ne s'agit pas d'accepter le crime, mais de savoir le reconnaître, de le réprimer dans le double cadre de la solidarité civique et de la dignité humaine qui doit être reconvenue même chez le criminel. Cicéron ne s'est jamais détaché de sa fonction d'avocat qui, à condition de respecter la loi et l'équité, constituait pour lui l'un des plus hauts devoirs.

Les considérations qui précèdent ont un caractère général. Elles seront abondamment reprises par les humanistes. Mais, dès le temps de Rome et de son Empire, des questions plus précises se posent. Elles concernent la liberté religieuse. Cicéron connaissait les questions théoriques. Il les avait traitées au dernier livre du *De Republica*, puis dans le *De Natura deorum*, le *De Divinatione* et le *De Fato*. D'une part, il prenait à son compte ou du moins décrivait l'interprétation stoïco-platonicienne des mythologies. Mais, s'inspirant de Carnéade, il disait aussi qu'elle n'était que plausible ou probable. Il était cependant augure et se déclarait en mesure d'adhérer à la religion des ancêtres, dont il fallait préserver les symboles et les valeurs pour assurer la pérennité de la cité. En somme, Cicéron préconisait la tolérance à l'égard des philosophes : elle était liée au doute et pouvait s'exercer dans les deux sens, croyance et critique. Il n'était à ses yeux ni souhaitable ni possible de limiter davantage les libertés.

Mais précisément, les libertés romaines se dégradent au temps du Principat. Les empereurs ont besoin de garantir leurs pouvoirs et leur autorité. Ils se revêtent donc de la *maiestas* romaine, c'est-à-dire du caractère sacré qui appartenait au peuple et à la cité. Dès lors, toute religion nouvelle qui ne respecterait pas ce principe apparaîtrait comme une révolte contre l'Empire et ses institutions. De là deux attitudes possibles pour les princes. L'une est celle de Trajan, répondant à Pline : il distingue les obligations privées et publiques. En privé, les sujets de l'Empire peuvent suivre la religion de leur choix pourvu qu'ils ne fassent point acte d'opposition. Mais, dans la vie publique, ils doivent respecter les institutions et rendre hommage à la divinité impériale. Sinon il faut réprimer.

Ainsi naissent les persécutions. Elles sont issues de l'interférence du pouvoir politique et de la foi religieuse. La solution de Trajan sera souvent reprise dans l'histoire.

2 Voir *loc. cit.*, I, 95 sq et I, 105 sq.

Elle paraît fondée sur une théorie de la restriction mentale qui peut s'appliquer dans d'autres cas, dans d'autres cadres. Déjà, les Chrétiens répondent que le pouvoir peut se trouver mieux garanti par une franche obéissance, exempte d'équivoques religieuses.

Mais, tandis que passent les siècles, les empereurs trouvent chez les philosophes de tradition païenne des arguments originaux. Le débat philosophique se simplifie. On peut en trouver la preuve chez Plotin. Dans ses *Ennéades*, il ne cesse de faire dialoguer les écoles. Il reprend donc la tradition platonicienne et l'interprétation qu'en donnait l'Académie. Mais le doute et le scepticisme ne jouent plus chez lui le même rôle. Il cherche l'Un et il le trouve. Il montre selon quels degrés la connaissance s'unifie. On commence par le pluralisme péripatéticien dont les différents aspects doivent être soigneusement distingués. Mais le stoïcisme tend à les unir dans l'évidence sensible, qui se trouve relayée ou suscitée par l'extase platonicienne. Nous retrouvons le sublime : la vérité existe ; elle est ce qui se voit de haut, la source supérieure où s'exprime l'Un.

L'esthétique prend ici des couleurs mystiques : nous sommes en présence d'une des doctrines les plus hautes de l'Antiquité. La tolérance trouve ainsi une de ses formes les plus élevées, dans le moment où la civilisation connaît de grands périls, qu'elle repoussera pendant deux siècles encore. Les princes interviendront diversement dans cette situation. Les chrétiens essayeront de négocier avec les Barbares et d'unifier le droit de cité. Julien l'Apostat voudra revenir à la tradition des philosophes et des ancêtres. Il fallait en réalité unir les deux tendances. Les chrétiens du IV^e et du V^e siècles y parviendront dans la mesure où ils préserveront la culture antique tout en la convertissant. C'est en ce sens, à mon avis, qu'il faut admirer le mouvement spirituel qui s'accomplit autour d'Augustin, d'Ambroise ou de Prudence. Certes, on peut leur adresser de sérieux reproches : le *compelle intrare* a eu de cruelles conséquences à travers l'histoire. Mais l'intolérance doctrinale coexistait alors avec la tolérance culturelle ou plutôt avec la fidélité qui s'attachait au passé tout en prenant de nouvelles formes spirituelles.

Les conflits et les querelles qui s'exerçaient alors dans le domaine des religions avaient pris une importance nouvelle et désastreuse. Le temps des hérésies avait commencé et les chrétiens se précipitaient dans ces querelles avec une gourmandise déplorable. Les intellectuels adorent souvent se séparer les uns des autres. Dans de tels débats, la haine de l'homme pour l'homme pouvait s'exercer à loisir. Dès lors l'unité, qui devait fonder toute foi et toute vie commune, disparaissait.

D'autres solutions, qui procédaient de toute la culture antique, se dessinaient alors. Elles essayaient de dominer le problème religieux, qui obsédait alors les empereurs. En effet, que devaient-ils faire ? Revenir au paganisme, comme Julien ? Mais l'intolérance chrétienne rendait cette issue impossible. Choisir de soutenir telle ou telle hérésie ? Ils ne s'en privèrent pas. Mais c'était favoriser les divisions, souvent créées par les discordes politiques. User de la violence ? Elle ne suffisait pas. La seule solution semblait être de rétablir jusqu'à un certain point la liberté religieuse et de faire en sorte qu'elle s'étendît à une véritable liberté de conscience.

Un texte mérite particulièrement notre attention. C'est, au IV^e siècle, le discours *Sur les religions* que le rhéteur-philosophe Thémistius adresse à Valens qui, comme empereur, se laissa tenter par l'arianisme. Thémistius adopte un point de vue élevé puisqu'il prend celui de Dieu. Cela lui permet de dominer les diverses religions sans les condamner. Dieu sait bien qu'il existe différentes manières de parler de lui. Lui-même est l'Un, mais les hommes sont voués par nature au sensible, qui est multiple. De fait, ils constatent l'obscurité de Dieu, la difficulté de le connaître. Ils peuvent donc jouer le jeu de leur diversité, chercher les diverses expressions du mystère. Elles sont toutes approximatives. Mais on peut combiner leurs approches. Dieu est content si on parle beaucoup de lui, même de façons différentes, à condition qu'elles tendent vers son unité et ne l'occultent pas.

Nous reconnaissons, présentée sous une forme élégante et simplifiée, la tradition platonicienne que nous avons déjà trouvée chez Cicéron. Une notion s'y ajoute : la liberté religieuse. Elle est ici présentée pour des raisons élevées, qui tiennent aux limites de la connaissance et aux besoins de la société. Il faut tenir compte des mystères du divin et des droits de la liberté, qui doit exister notamment en matière religieuse.

* * *

Nous retrouverons des réflexions analogues lorsqu'on observera de plus en plus des sociétés à religions multiples. Mais le Moyen Âge, auquel nous arrivons maintenant, présente une tendance opposée. Il fonde en Europe le règne d'une religion unique. La tolérance antique ne devrait pas s'en effrayer. Tel est en effet l'idéal du platonisme, dont nous avons constaté la fécondité. Mais cette fois, c'est plutôt le dogmatisme qui semble triompher et il prend pour cela des moyens violents qui semblent triompher avec l'Inquisition. Nous aurons à nous demander si tout se limite à cela ou, si au contraire des sources de liberté renaissent, notamment sous l'influence antique. Nous ne pourrions pour le montrer que présenter des observations très schématiques, que nous emprunterons notamment au livre plus ample du chanoine Lecler³.

Nous avons dit que la certitude se défie de la tolérance. Or la pensée médiévale tout entière est une méditation sur la certitude empruntée aux sens, à la nature, à la raison et à la foi. On comprend donc que l'intolérance va triompher. Elle s'exercera plus contre les hérétiques que contre les convertis. Les relaps en particulier seront jugés dignes du bûcher. De là une suite d'horreurs, combattues pourtant dans certains pays, comme la Pologne.

Mais il faut ajouter, sans les excuser pour cela, que les catholiques montrent plus de tolérance quand ils débattent entre eux. Certes, on les condamne et on les réduit souvent au silence. Mais on les écoute aussi et ils gardent dans bien des cas une frappante hardiesse. Abélard a été recueilli par Cluny dans les derniers jours de sa vie et Bernard de Clairvaux venait lui rendre visite. Saint Thomas lui-même a été condamné, le temps d'attendre la mort du Pape qui avait commis cette imprudence. Des techniques de discussion ont été constituées qui permettaient d'utiliser les méthodes venues des Anciens, tout en leur donnant une stylisation nouvelle. Il s'agissait des *questiones*

3 Joseph Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*.

disputatae, qui furent notamment utilisées dans la *Somme théologique* par Thomas d'Aquin. Il donna toute sa force à cet exercice d'école, qui fut pour lui une méthode de pensée. On sait en quoi elle consistait. Chaque point du raisonnement était constitué par deux séries d'arguments contre la conclusion choisie ou pour elle. Cette conclusion était elle-même confortée par quelques éclaircissements. Thomas présentait ses conceptions dans la deuxième partie. La conclusion venait de lui et il la tenait sans doute pour vraie. Mais on ne saurait dire qu'il tenait pour condamnables les opinions qu'il rejetait ou dépassait et qui portaient de grandes signatures, par exemple, celles de saint Augustin, d'Aristote ou du pseudo-Denys l'Aréopagite. Donc, on pourrait dire qu'à ses yeux, il existait à l'intérieur du christianisme une liberté de discussion qui ressemblait dans une certaine mesure à de la tolérance. Elle n'était pas absente, d'autre part, dans l'usage si vaste qu'il faisait des philosophies de l'islam. Au XIII^e siècle comme au IV^e ou au V^e, la tolérance, qui est relative, prend souvent la forme de l'imitation et de la transposition culturelle.

Avant Thomas d'Aquin, à la fin du XII^e siècle, un autre homme, sans aller aussi loin que lui, avait souligné d'une façon plus nette encore l'attention qu'il portait à la tradition issue de Cicéron. C'était Jean de Salisbury, qui devint évêque de Chartres après avoir été secrétaire de saint Thomas Becket, le martyr de Cantorbéry. Jean fut le plus pur humaniste du Moyen Âge. Il avait été nourri de Cicéron, de Boèce, d'Aristote et de Platon. Il avait connu Abélard. Dans son *Metalogicus*, il présentait le tableau de la culture qu'il voulait donner à ses clercs. Elle impliquait la logique, la dialectique, la rhétorique et aussi l'ensemble de la philosophie, selon les modèles laissés par l'Arpinate. Cela lui permettait de méditer, à partir des sources que nous venons d'indiquer, sur les différentes écoles philosophiques. Il louait Platon, dont il aimait l'élévation, Aristote, dont il appréciait le nominalisme, et l'Académie, dont il distinguait avec finesse les différentes tendances : il en récusait le scepticisme, il n'approuvait pas la position de ceux qui ne croient qu'à la connaissance *per se* et il ajoutait : « Le troisième degré est celui de nos amis qui ne précipitent pas leur jugement sur les sujets dont le sage peut douter ». En pratique, cette méthode revient à distinguer dans la discussion théologique les points qui restent simplement probables et ceux qui n'admettent pas la discussion. Ils sont très peu nombreux mais ils relèvent strictement de la foi. Il s'agit essentiellement de l'existence de Dieu et des grands mystères — incarnation, rédemption — et aussi des sacrements. Pour le reste, la discussion est possible et on peut progresser, peut-être à l'infini.

Nous sommes presque au terme des réflexions que nous voulions présenter au sujet de la pensée médiévale. Nous voudrions insister sur deux aspects qui dominent cette période, surtout dans sa dernière partie. Il s'agit d'abord de savoir ce qu'est la volonté de Dieu. Cela est nécessaire pour réfléchir sur les fautes, la conscience qu'on en prend et donc sur la tolérance qu'on peut avoir envers les autres et envers soi-même. La première réponse procédait de l'augustinisme et venait de Platon : nul n'est méchant volontairement. On ne commet le péché que par erreur : « Père, pardonnez-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font ». La faute apparaît alors comme subjective et il est difficile de l'évaluer. Nos auteurs savent bien que la punition vient de Dieu, qui sait lire dans les cœurs,

mais ils veulent en quelque sorte le représenter ou le remplacer. Dès lors, ils ne se fient pas à la subjectivité. Ils veulent trouver, même dans l'ordre du péché, une règle et un droit objectifs. Même si ma conscience est errante ou incertaine, de l'avis de Thomas d'Aquin, je puis être coupable, parce que cette incertitude même atteste que je suis sorti de l'ordre de Dieu. Cette doctrine est sévère et, comme je viens de le suggérer, elle paraît liée à la rigueur du droit. Si elle n'existait pas, serait-il possible de punir ? Mais si le mal est dans l'être, comment le découvrir objectivement ? Nous sommes ici au cœur d'un problème qui domine encore le monde moderne. Depuis que sont apparues les formes récentes de la réflexion religieuse, la pitié envers les autres et soi-même l'emporte : en elle s'unissent la subjectivité et l'objectivité. La complaisance est rejetée, mais la cruauté aussi : il faut s'aimer humblement soi-même, dans la douce pitié de Dieu...

La question qui est ainsi posée relève de la conscience individuelle. Mais au XIV^e siècle, des solutions originales paraissent, qui mettent aussi en cause la connaissance de Dieu et qui s'inscrivent dans une vision d'ensemble du monde chrétien. Je pense à Raimond Lulle, à sa méthode, à sa vision de la foi. Il veut, dans un esprit franciscain, établir un lien entre les diverses religions. Ce méditerranéen pense essentiellement au judaïsme, au christianisme et à l'islam. Sur les différents sujets qui se présentent spontanément à tout esprit religieux, il réagit d'une manière originale : au lieu de les séparer, il essaie chaque fois de les mettre ensemble. C'est ainsi qu'il établit dans son *Livre du gentil et des trois sages* un dialogue entre un païen qui cherche Dieu et trois sages représentant les grandes religions méditerranéennes : judaïsme, christianisme, islam. Ils ne peuvent que présenter chacun leur dogme, puis ils s'écartent du gentil, pour le laisser choisir seul sans lui faire aucune violence. On ne nous dit pas son choix. Lulle inaugure ainsi une nouvelle forme d'apostolat, dans un esprit qui tend à réconcilier le thomisme et l'Académie de Platon ou de Jean de Salisbury et qui ne lui paraît pas étranger à l'amour tel que le concevait saint François d'Assise. Au demeurant, notre philosophe s'efforce de fonder sa doctrine non sur une dogmatisme bloqué mais sur le libre jeu des notions probables qu'on peut rattacher à l'idée de Dieu : il jette ainsi les bases d'une combinatoire qui aboutira à certaines recherches de Leibniz et peut-être à nos contemporains.

Avant cela, nous passons par la Renaissance. Érasme la domine de sa personnalité. Mais avant lui les humanistes, inspirés surtout par Cicéron et sa conception nuancée du doute et de la dignité humaine, mais aussi par Thémistius, ne cessent de chercher la « concordance » religieuse et la *pax fidei*. Tel est l'admirable effort de Nicolas de Cues, qui lui aussi médite sur l'infini pour concevoir une combinatoire. Cependant, la philosophie hésite sur une telle possibilité. Elle veut faire place aux exigences de l'unité politique, qui semble ne pouvoir exister sans l'unité religieuse. Lipse le souligne dans les *Libri politici* : la tolérance ne peut être que privée, non publique. En 1593, dans son admirable *Colloquium hexaplomeres*, Jean Bodin, qui est très proche d'Henri IV, affirme au contraire que seule la liberté des consciences permet l'unité de la nation.

Nous sommes au terme de notre enquête. Henri va susciter et signer l'Édit de Nantes. Avec ses conseillers, il tire toutes les conséquences des débats que nous venons d'évoquer. Il sait que l'unité de la nation est nécessaire et affirme, devant les troubles de son

temps, la nécessité d'un pouvoir unique et absolu, dont la religion doit avoir les mêmes caractères. Il va donc un peu moins loin que Bodin, un peu plus loin que Juste Lipse. Mais il veut assurer la liberté de conscience et il établit les garanties juridiques d'une pratique du dialogue. Louis XIV les négligera ; le temps, les philosophes et la Révolution viendront abolir ses erreurs.

Nous nous arrêterons ici. Retenons simplement que l'humanisme, dont Platon, Cicéron, saint Thomas et Raymond Lulle, Érasme et Leibniz furent les maîtres, avec Rabelais et tous les ennemis de Picrochole, a toujours lutté dans le même sens, pour l'homme et pour l'idéal. Si Henri IV a triomphé (mais tous les triomphes sont provisoires), ce n'était point seulement par la recherche du pouvoir mais par la volonté de le pacifier dans la recherche de la liberté spirituelle. Les paroles qu'il prononce autour de son Édit sont admirables. Au-delà des écueils et des haines, elles en ont préparé la réussite lointaine.

Références

CHAUNU, Pierre, *la Civilisation de l'Europe classique*, Paris, Arthaud, 1966.

GARRISSON, Janine, *l'Édit de Nantes et sa révocation. Histoire d'une intolérance*, Paris, Éditions du Seuil, 1985.

JOXE, Pierre, *l'Édit de Nantes. Une histoire pour aujourd'hui*, Paris, Hachette, 1988.

LECLERC, Joseph, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Albin Michel, 1994 (2^{de} éd.).